

HERESIAS E DISSIDÊNCIAS: REGALISMO E ANTI-REGALISMO NO SÉCULO XV *

MARGARIDA GARCÊS VENTURA **

«Heresias e dissidências. Regalismo e anti-regalismo no século XV». É este o tema que nos coube glosar dentro da economia geral deste congresso e desta secção, e que aponta, desde logo, para uma interacção entre duas realidades: por um lado, as heresias e dissidências, isto é, concepções ou acções contrárias à doutrina da Igreja ou, pelo menos, alguma reserva ou contestação a esses princípios; por outro, o regalismo, ele próprio também alvo de contestação.

Antes de avançarmos, convém definir os conceitos de heresia e dissidência. Tarefa teoricamente muito simples, se quisermos simplesmente dizer que heresias serão todas as doutrinas e atitudes contrárias à doutrina da Igreja, como tal estabelecida na época, às quais todos os baptizados deverão aderir, e da qual Francisco da Gama Caeiro propunha uma definição: «o erro pertinaz de uma pessoa que, mantendo a fé em Jesus Cristo, nega, ou ao menos põe em dúvida, uma ou mais verdades reveladas, propostas autenticamente pela Igreja como tais, e em que, portanto, há obrigação de acreditar»¹.

Mas, se é fácil a inventariação das definições dogmáticas existentes no século XV, o mesmo não se poderá dizer de determinadas ques-

* Publica-se esta comunicação tal como foi apresentada em Junho de 1995 em Angra do Heroísmo, no Congresso «O Mundo do Infante D. Henrique», cujas Actas não foram publicadas até hoje. A concepção temática deste Congresso foi do Professor Doutor Borges de Macedo.

** Faculdade de Letras de Lisboa.

¹ Cfr. Francisco da Gama Caeiro, *Sobre heresias medievais: em torno aos «Decretos» de Suevo Gomes*, Sep. do Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, 1983, pp. 9-10.

tões relacionadas com a disciplina da Igreja, com a administração dos sacramentos, com práticas litúrgicas ou com outras questões eclesiásticas, cujos parâmetros só serão estabelecidos, sem margem para dúvidas, no concílio de Trento². Nesse âmbito poderemos situar as dissidências, atenuando assim a dificuldade de esclarecimento deste conceito. Poderíamos apelidar de dissidências todas contestações a aspectos laterais da vida da Igreja, numa área de flutuação que corresponde, afinal, à ignorância dos fiéis em matéria de fé e de costumes ou, simplesmente, à larga zona deixada, nesse tempo, ao critério pessoal de cada um.

Paralelamente, poderíamos mencionar aquelas situações que, formalmente, podem ser classificadas de heresia, mas que, na maior parte dos casos e como notou Baquero Moreno, não vão além de meras expressões idiomáticas, como sejam alguns doestos contra Deus, os Santos e a Virgem.³ E, se quisermos alargar mais ainda as áreas de indecisão, poderemos perguntar-nos até que ponto algumas informações que nos chegam são meras «opiniões»⁴ esporádicas e pessoais, e que não derivavam de qualquer reflexão heterodoxa ou de qualquer movimento alargado.

Deparamos também com situações que, não sendo do âmbito dogmático ou de disciplina da Igreja, não se enquadram nesta tipologia. São as práticas da feitiçaria, da bruxaria, da adivinhação, do culto de

² Haja em vista, por exemplo, o que diz respeito ao sacramento do baptismo, em que nos parece haver detectado algumas irregularidades sobre um tema provavelmente ainda não totalmente definido pela Igreja. Efectivamente, o sínodo de Lisboa de 1403 (const. 3^a, *Syn.*, p. 322) refere o costume de os próprios pais baptizarem os filhos sem necessidade, e os levarem às fontes quando os baptizam (e crismam). Para além da permanência do culto das águas, haverá a ideia de que os leigos poderão, ainda que não exista urgência motivada pelo perigo de vida da criança, baptizar os filhos. Igual costume vem referido numa carta de perdão de 1471, embora o culpado se faça passar por louco: Afonso Martins pegara no filho e levava-o a uma ribeira, dizendo que o queria baptizar, pois era homem de virtude; a criança escapa-se-lhe das mãos e morre afogada (vd. Vd. Luís Miguel Duarte, *Justiça e Criminalidade no Portugal Medieval*, Dissertação de Doutoramento em História da Idade Média apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993 (ex. dact.), vol. I, p. 389).

³ Cfr. Humberto Baquero Moreno, «Injúrias e blasfémias proferidas pelo homem medieval português na sua vida de relação social», in *Tenções sociais em Portugal na Idade Média*, Porto, Athena, s.d., pp. 87-88.

⁴ Cfr. *Leal Conselheiro o qual fez Dom Duarte...* (L. C.), Ed. Joseph Piel, Lisboa, Bertrand, 1942, cap. 91, p. 340.

elementos da natureza, frequentemente associadas a crenças religiosas de diversa proveniência, anteriores à cristianização.

Depois de todas estas tentativas de sistematização, julgamos saudável, para a liberdade do nosso espírito de historiador, constatar que os contemporâneos equiparavam à heresia, para efeitos de jurisdição, a feitiçaria (sendo este um termo englobante), a usura, o adultério, o incesto, a blasfémia, o sacrilégio e, para o final do século e significativamente, os crimes de traição ao rei.

O termo «regalismo» é usado de preferência a «galicanismo», tendo em conta que este conceito se refere a um fenómeno posterior, emergente no reino de França, e que se liga mais a determinadas atitudes do clero nacional - de submissão à vontade régia e de recusa da autoridade papal - do que a atitudes do poder régio. É esta a posição tradicional, inclusivamente a de Villoslada. Todavia, bem recentemente, ouvimos Jean Philippe Genet mencionar, para esta mesma época, um «galicanismo régio» e um «galicanismo clerical». Afastando, novamente, uma sistematização limitativa, vem-nos à memória Shakespeare: «What's a name? That which we call a rose / By any other name would smell as sweet»...

Mais do que o nome importa o conteúdo das atitudes do rei e do clero no Portugal do século XV. «Regalismo» significará, pois, a intervenção do rei e dos seus oficiais em assuntos que o direito canónico considerava da jurisdição eclesiástica e, por isso mesmo, será objecto da oposição clerical, mais ou menos veemente de acordo com as circunstâncias⁵. Julgamos correcto estudar os contextos e motivos que conduziam e justificavam a intervenção régia em matérias ditas *espirituais* e *eclesiásticas*⁶ (o que não é o mesmo), tendo em conta as diversas sensibilidades dentro da própria Igreja, a redefinição de territórios jurisdicionais e, até, os compromissos mútuos.

⁵ A palavra «regalismo» pressupõe, portanto, que a intervenção régia é abusiva. Ora, parece-nos que o problema não poderá ser equacionado desta forma, que facilmente poderá resultar numa «colagem» do historiador às razões de um dos intervenientes nesta polémica: o clero.

⁶ Usamos a expressão «espirituais» em lugar de «santas» como usa Le Bras, pois é aquela a usada na documentação régia contemporânea em Portugal. Vd. Gabriel Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, 1ª parte, Liv. II a VI, nº 12 da *Histoire de l'Église*, fund. por A. Fliche & V. Martin, Tournai, Bloud & Gay, 1964, pp. 272-273.

O problema da intervenção régia nas áreas eclesiásticas - que começa pelo próprio cerceamento destas - não pode ser abordado pelo historiador sem fazer apelo à compreensão das lógicas existentes nas formas de actuação do poder régio no século XV.

A questão fundamental que agora se irá debater é se o poder régio não só poderá, como deverá vigiar e castigar as heresias e dissidências. Não será a intervenção régia um instrumento de aplicação do *colfrio contra as heresias*, ou melhor, contra hereges e dissidentes? Tal questão envolve toda a concepção do ofício de rei e das funções da Igreja.

É certo que a intervenção régia, mesmo quando aplicada à vigilância ou castigo de heterodoxias poderá, ela mesma, resvalar para situações de dissidência com a Igreja, ou com certas sensibilidades eclesiásticas. São frágeis as fronteiras entre a legítima intervenção e os abusos do poder neste campo. Todo o terreno destas acções está pejado de armadilhas, não só para os seus fautores, mas para o historiador que por aí se aventura.

Depois desta breve exposição, mais preventiva do que metodológica, começamos por uma tentativa de inventariação das heresias e dissidências no Portugal quatrocentista. E, embora tenhamos consciência que os fenómenos mentais são problemáticas de longa duração, e que muitas das heresias e dissidências detectadas são de tempos anteriores e se prolongam no tempo, situamo-nos unicamente nos finais do século XIV e no século XV - o tempo do infante D. Henrique.

Legislação régia e disposições conciliares ou pastorais, sentenças de tribunais, notícias soltas, indicam muitas mais situações de heresia do que aquelas que podemos verificar casuisticamente. Mas o facto de possuímos escassas informações não significa que Portugal estivesse imune aos movimentos de ideias e comportamentos heterodoxos que sabemos existirem em toda a Europa, e, particularmente, na península⁷. O cronista Rui de Pina nota, aliás, que «nas cousas da Igreja e da Fee se semeavam e naciã, nas Provencias do mundo, taõ

⁷ Cfr. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols., Porto, Portucalense Editora, 1967-1971, p. 401; Menendez-Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, T. I, Liv. III, p. 365.

hereticos entendimentos, e taõ errados fundamentos», que bem se tornava necessária a reunião conciliar de Basileia⁸.

Bastaria a presença de inquisidores em Portugal para atestar a existência de heterodoxias, embora desconheçamos qualquer prova documental da sua actividade anterior ao estabelecimento do Santo Ofício neste reino. Assim, nos finais dos século XIV, é nomeado como inquisidor em Portugal o franciscano frei Rodrigo de Sintra, professor de teologia e pregador do rei⁹. Em 1399 o indigitado é o dominicano frei Vicente de Lisboa¹⁰, que depois estende o seu ministério a toda a península. Frei Afonso de Alprão será o outro franciscano que, em 1413, será nomeado inquisidor dos reinos de Portugal e Algarve¹¹.

A existência de heresias poderá ser facilmente constatada recorrendo ao testemunho fidedigno dos textos legais, tendo em conta que toda a lei supõe uma transgressão.

O mais conhecido e citado testemunho das existências de heresias e da política régia sobre o tema é o Título I do Livro V das *Ordenações Afonsinas*, que ficou designado por «Dos Ereges»¹², mas muita outra legislação dispersa nos dá a mesma certeza. Este mesmo título recolhe e retoma uma lei de D. João I, datada de 1416, onde claramente se diz que muitas pessoas cometiam graves pecados de heresia, acreditando e proclamando «cousas, que som contra Nosso Senhor DEOS, e a Santa Madre Igreja».

A recolha de legislação mandada fazer por D. Duarte, conhecida por *Ordenações del-Rei Dom Duarte*¹³, conta com variadíssimos textos de reis anteriores sobre esta questão. Como amostragem, poderemos referir uma lei de D. Afonso II que entrega ao rei os bens dos

⁸ Rui de Pina, «Chronica do Senhor Rey D. Duarte», in *Crônicas de Rui de Pina*, Porto, Lello & Irmão, 1977, cap. VIII, p. 505.

⁹ Vd. Frei Manoel da Esperança, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal...*, 4 Tomos, Lisboa, 1666-1711. Tomo II, p. 515s, tomo III, p. 27; cfr. Margarida Garcez Ventura, *O Algarve nos primórdios da Expansão - Um sermão milenarista em Lagos (12.VIII.1415)*, Sep. da Revista da Faculdade de Letras, 5ª série, nº 8, Lisboa, 1987.

¹⁰ Vd. Francisco da Gama Caeiro, *Heresia e pregação...*, p. 306.

¹¹ Vd. Frei Manoel da Esperança, *o.c.*, Tomo II, p. 559s. e Tomo III, p. 27.

¹² *Ordenações Afonsinas (Ord. Af.)*, 5 vols, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

¹³ *Ordenações del-Rei Dom Duarte (Ord. D. Duarte.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

hereges condenados em tribunal eclesiástico, o mesmo sucedendo aos bens dos feiticeiros¹⁴; lembramos também a legislação dionisiana onde se menciona, como lícita, a jurisdição de tribunais eclesiásticos sobre leigos em casos de sacrilégio ou desonra da Igreja¹⁵, crimes, como é sabido, equiparados à heresia¹⁶.

Quando D. Afonso V enuncia os casos em que os filhos podem ser deserdados pelos pais, e vice-versa, prevê filhos ou pais hereges, que não acreditam na santa fé católica e se desviam dos mandamentos da Igreja¹⁷.

A legislação menciona com muita frequência, para a organização processual ou para a definição de competências jurisdicionais, casos de actuação dos vigários episcopais em crimes de heresia¹⁸. Também a concórdia de 1427¹⁹, assim como textos posteriores e, de certo modo paralelos - referimo-nos aos artigos do clero em cortes e respectivas respostas régias - mencionam claramente situações heterodoxas.

As listagens dos *casus excepti* apontam-nos igualmente para a existência de hereges em Portugal ao longo de toda a Idade Média. Uma lista retirada das *Decretais* manifesta a existência de atitudes anti-eclesiásticas com várias vertentes, entre as quais a descrença na própria Igreja. Embora essa lista, com cada um dos seus *capítulos*, seja de elaboração anterior ao século XV, mantém a sua actualidade, como comprova o simples facto de serem incorporadas nas *Ordenações del-Rei Dom Duarte*. Concretamente, o artigo em causa seria actual, pois, caso contrário, o compilador eduardino não hesitaria em eliminá-lo, como não hesitou em acrescentar o artigo referente aos

¹⁴ *Ord. D. Duarte*, pp. 44-45.

¹⁵ *Ord. D. Duarte*, p. 277. Estes crimes são equiparados ao de heresia.

¹⁶ Prescindindo de referências canónicas, damos o exemplo de um texto legal (*Ord. D. Duarte*, p. 277) e de um texto sinodal (sínodo de Braga de 1477, const. 11^a, *Syn.*, p. 88), em se alerta para os hereges ou falsos cristãos porem em perigo o «corpo de Nosso Senhor que estiver guardado».

¹⁷ *Ord. Af.*, Liv. 4, Tit. 99, artº 20 e Tit. 100, artº 6.

¹⁸ Vd. o esquema conseguido no nosso trabalho *Poder régio e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*, 2 Vols, dissertação de Doutoramento em História da Idade Média apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, Vol. II, QUADRO I, pp. 149 e 151. A versão abreviada deste trabalho foi publicada com o título *Igreja e Poder no século XV - Dinastia de Avis e Liberdades Eclesiásticas (1383-1450)*, Lisboa, Colibri, 1997.

¹⁹ *Ord. Af.*, Liv. 2, Tit. 7 («Dos artigos antre ElRey D. Joham, e a Clerizia, que foram feitos em Santarem...»), art.ºs 1 e 2.

sodomíticos²⁰. Por outro lado, o *Livro das Leis e Posturas*²¹ recolhe a lista dos *casus excepti* do direito romano, na qual se incluem os «ereges publicos e enfamados de Eresia».

O mesmo enquadramento mental que exclui os hereges do direito de asilo serve para recusar aos «encantadores» o perdão instituído por D. Duarte para aqueles que, acusados de vários malefícios, quisessem embarcar na armada de Tânger²².

Entre os textos de origem eclesiástica, as constituições sinodais referem a existência de hereges e, com muito mais frequência, as práticas de feitiçaria e adivinhação²³. O mesmo encontramos nos manuais de confessores, entre os quais *O Pobre Livro das Confissões* de Martim Peres era porventura o mais divulgado, sendo conhecido na corte e abundantemente citado por D. Duarte no seu *Leal Conselheiro*²⁴.

Embora, como já dissemos, a feitiçaria, bruxaria e pactos com o diabo possam ser, justificadamente, equiparados à heresia²⁵, vamos classificar como tal somente as posições que envolvem alguma teorização sobre questões de fé e sua divulgação. E, aqui, teríamos de distinguir bem de que fiéis cristãos estamos a falar, pois é óbvio que não se pode considerar da mesma forma um letrado, ou um doutor em degredos, ou um prelado, e um simples paroquiano porventura analfabeto. E assim, certas afirmações que nos poderão induzir na

²⁰ *Livro das Leis e Posturas*, ed. por Nuno Espinosa Gomes da Silva e Maria Teresa Campos Rodrigues, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Direito, 1971, pp. 443-444 e *Ord. D. Duarte*, p. 279; cfr. Maria Margarida Garcez Ventura, *Poder régio* ..., Vol. I, Parte 2ª, Cap. I, 5.

²¹ *Livro das Leis*..., p. 483.

²² *Ord. Af.*, Liv. 5, Tit. 85, artº 5. Curiosamente os hereges não ficam expressamente excluídos do acesso aos coutos de homiziados instituídos por D. João I (*Ord. Af.*, Liv. 5, Tit. 61). Cf. o nosso trabalho apresentado às IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval (Porto, 1997), com o título «Os coutos de homiziados nas fronteiras com o direito de asilo».

²³ Baseamo-nos na já referida edição do *Synodicon Hispanum*.

²⁴ Continuamos à espera da edição da obra de Martim Peres, que está a ser preparada em conjunto por Salamanca e Coimbra. Toda a informação é recolhida somente de António García y García e outros «O 'Libro de las Confesiones' de Martín Pérez», in *Itinerarium*, Ano XX, nº 84, Abril-Junho 1974, pp. 137-151, e de Mário Martins, «O Penitencial de Martim Peres, em medievo português», in *Lusitana Sacra*, Tomo II, Lisboa, 1957, pp. 57-110.

²⁵ Esta correspondência é feita expressamente em bulas de João XXII, publicadas em 1330. Vd. Fortunato de Almeida, *ibidem*, p. 401.

suposição de heresia, deverão ser reduzidas a meras formas de linguagem, por vezes dentro do contexto dos afrontamentos jurisdicionais entre as justiças régias e as eclesiásticas. Será o caso das palavras daqueles oficiais de D. Pedro que, ao serem excomungados por realizarem audiências nas igrejas aos domingos e dias de festa, afirmavam que «escumunhom nom brita osso, e que o vinho nom amarga ao escumungado»²⁶.

Por outro lado, é difícil, sem mais informações, saber se opiniões heterodoxas - como aquelas que vêm mencionadas no *Leal Conselheiro* - correspondem a uma posição doutrinária fundamentada e estão inseridas nalguma corrente dissidente, ou exprimem simplesmente a falta de visão sobrenatural de um ou outro perante certas vicissitudes da sua vida pessoal.

A tudo quanto dissemos deveremos juntar toda uma multidão de «homens piedosos», «emparedados» «beguinos» ou outros «servindo a Deus» à margem de qualquer hierarquia eclesiástica ou regra aprovada²⁷; ou aqueles que, conotados como hereges num alvará de D. Afonso V, se reuniam em «conventículos» para ler Wyclef e Huss²⁸; e a estes teremos de somar os impostores sem qualquer preocupação doutrinal que simulavam piedade para lucrar com a generosidade dos fiéis, e que tão asperamente são ameaçados na lei das sesmarias²⁹.

Teremos ainda de considerar a hipótese de existir alguma «contaminação» das teologias judaica e muçulmana junto do povo cristão em geral³⁰, apesar dos cuidados de apartamento reiterados na legisla-

²⁶ *Ord. Af.*, Liv. 2, Tit. 5 («Dos artigos, que foram acordados em Elvas antre ELRey D. Pedro, e a Clerezia»), artº 31.

²⁷ *Cfr. L. C.*, cap. 4, p. 21.

²⁸ Alvará de D. Afonso V, Lisboa, 18 de Agosto de 1451, de que conhecemos somente a transcrição publ. in *Cabido a Sé - Sumários de Lousada. Apontamentos dos Brandões. Livro dos bens próprios dos Reis e Rainhas*, Lisboa, (Câmara Municipal de Lisboa), Documentos para a história da Cidade de Lisboa, 1954, pp. 131 e 301-303. Esperamos pela próxima abertura do Arquivo da Cúria Patriarcal para termos acesso directo a este documento.

²⁹ *Cfr. F. da Gama Caeiro, A Cultura Portuguesa no último quartel do século XIV*, Conf. na Sociedade Histórica da Independência de Portugal, em 12 de Dez. de 1985, no ciclo comemorativo da Batalha de Aljubarrota, p. 9.

³⁰ Não nos referimos a círculos eruditos onde, pelo menos, existia profundo conhecimento das teologias rabínicas e islâmicas. Vd. Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média», in *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 345-346.

ção régia e nas constituições sinodais³¹. E há os que, abertamente, renegam a fé cristã e se convertem a Maomé. Note-se que vária legislação conta com a possibilidade de um cristão se tornar mouro, crime de apostasia equiparado a heresia³². No entanto, são raríssimos os casos que conhecemos, e sempre relacionados com uma vida aventureira ligada ao comércio e aos caminhos do mar em zonas dominadas pelos sarracenos³³.

Finalmente, à perspicácia e à sensibilidade de D. Duarte não escaparam aqueles que, não se atrevendo a mostrar por palavras as suas descrenças, testemunhavam, pela vida, a sua heresia, ou ainda aqueles que pareciam levar santa vida, mas que, no seu coração, eram maus, e caíam em heresias³⁴.

Movemo-nos, pois, num imenso universo não estudado e extremamente flutuante, quer quanto à indicição das heresias, quer quanto ao seu conteúdo e agentes³⁵.

Está por fazer o estudo sistemático da presença em Portugal das obras e das ideias de alguns mais influentes «inovadores» doutrinários, cujas propostas doutrinárias - ou eles mesmos - foram formalmente condenados pela Igreja. Referimo-nos, em primeiro lugar, a Wyclef. Conselheiro do duque de Lencastre, pai de D. Filipa, pregou contra o poder papal, a hierarquia episcopal, a riqueza do clero e a sua falta de zelo, contra as indulgências, a confissão e a transubstanciação; defendia a predestinação e a Sagrada Escritura como única autoridade e a sua livre interpretação pelos fiéis; como qualquer posição heterodoxa tem, neste século, conotações políticas, é nesse sentido que aponta

³¹ Vd. Maria Margarida Garcez Ventura, *Poder régio* ..., Vol. I, Parte 2ª, Cap. IV, 1 (Judeus na corte e no reino).

³² Vd. o 1º e 2º artºs da concórdia de 1427 (*Ord. Af.*, Liv. 2, Tit. 7).

³³ Os Livros de Chancelaria de D. João I registam alguns confiscos de bens de homens que, no reino do Algarve, se converteram ao Islão e foram combater ao lado dos sarracenos. Conhecemos também o caso de um tal frei Vasco, franciscano de Évora, que na sua juventude tomara armas contra os cristãos, o que, se não significava conversão ao islamismo, significava pouca convicção no cristianismo (Súplica assinada em Roma a 24/10/1444, Arquivo Secreto do Vaticano, *Reg. Suppl.*, 400, fl. 35v-36v).

³⁴ Cfr. *L. C.*, cap. 80, p. 302 e cap. 84, p. 313.

³⁵ Imprecisão essa que se reflecte no próprio estudo de José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Tomo I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.

a completa subordinação da Igreja à coroa³⁶. Bastará o *O Leal Conselheiro* para nos dar a certeza que D. Duarte conhecia e estava consciente do perigo de tais propostas, aliás condenadas no concílio de Constança.

Wyclef como que recolhe na sua obra várias posições dissidentes anteriores, quer no plano doutrinário quer no eclesial, e a sua obra irá alimentar a radicalização doutrinal e política na Boémia, de que João Huss é o mentor. E não será por acaso que o infante D. Pedro (que esteve ao serviço do imperador Segismundo, então a braços com a revolta da Boémia) demonstra tão grande empenho em provar, na sua *Virtuosa Bemfeitoria*³⁷, a legitimidade do senhorio político sobre os baptizados: certamente que temia a aceitação em Portugal das doutrinas hussitas em matéria teológica e, consequentemente, política.

Nos meados do século os livros de Wyclef e Huss, assim como as de uns tais frei Gáudio e João Cristóvão continuavam a circular e a ser lidos, apesar das continuadas proibições régias³⁸.

Nas cortes de 1387³⁹, quando os procuradores do povo pedem a D. João I medidas contra os clérigos concubinários, declaram que muitos leigos desprezavam a Eucaristia celebrada por esses clérigos, recusavam confessarem-se-lhes e acabavam por perder a fé na Igreja. Conhecemos afirmações de Wyclef e de Huss muito semelhantes, que foram condenadas no concílio de Constança⁴⁰. Será abusivo encontrar nas declarações dos procuradores às cortes paralelismos de forma e conteúdo com as posições de Wyclef, Huss e mesmo de Gerardo de Groote, os quais faziam depender a eficácia dos sacramentos da santidade dos oficiantes e apelavam à desobediência para com os clérigos manifestamente pecadores; mas, embora não consigamos demonstração sobre a base de conhecimento textual que as sustentava, ficamos com a *vox populi*.

³⁶ Cfr. Luis Suárez Fernandez, *Humanismo y Reforma Católica*, Madrid, Ediciones Palabra, 1987, p. 132.

³⁷ *O Livro da Virtuosa Bemfeitoria...*, 3ª ed., int. e notas de Joaquim Costa, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1946. Liv. 2, cap. 16, pp. 105s.

³⁸ Não conseguimos mais informações sobre esses frei Gáudio (ou Gandeo?) e João Cristóvão, que só conhecemos pelo alvará de D. Afonso V de 18 de Agosto de 1451, transcrito em *Cabido da Sé...*, pp. 131 e 301-303.

³⁹ *Ord. Af.*, Liv. 2, Tit. 22 e Armindo de Sousa, *As Cortes Medievais Portuguesas (1385-1490)*, 2 vols., Porto, 1990, vol. II, p. 228.

⁴⁰ Vd., para Wyclef, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Ed. Altera, Basileia, 1962, p. 387; para Huss, *ibidem*, p. 407.

Teremos ainda de considerar outra grave heresia que perpassa, mais ou menos difusamente, por toda esta época: o chamado «joaquimismo». Arrancando dos estudos sobre a Escritura realizados por Joaquim da Fiore, os seus seguidores, juntando tradições heterodoxas anteriores, pregavam, entre outras coisas, a possibilidade de instaurar o reino de Deus na terra, com todas as implicações que daí advinham para o ordenamento eclesiástico e temporal. Fernão Lopes fala na 7ª idade do mundo começada nos tempos de D. João I, e refere-se ao próprio mestre de Avis como Messias. Talvez que as palavras e que as sequências do cronista não passem de meros tópicos, já esvaziadas do seu sentido teológico-político. Mas o certo é que Fernão Lopes usa linguagem e interpretações joaquimitas (de resto também presentes em certos capítulos especiais de cortes) o que nos indica o eco das obras do calabrés, quiçá através de alguns franciscanos com simpatia pelos «espirituais»⁴¹.

Sabemos, pois, que há heresias de variada conotação, eventualmente nascidas de erróneas interpretações das Escrituras, de leituras das obras de hereges já condenados pela Igreja ou, simplesmente, nascidas da ignorância doutrinal. Os erros que atingiam os círculos clericais espalhar-se-iam, através da pregação, por todo o povo.

Numa área tão parca de informações, podemos seguir com proveito aquilo que D. Duarte deixou registado no seu *Leal Conselhei-*

⁴¹ Para além da obra já clássica de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages - A Study on Joachimism*, Oxford, 1969, podemos ver, para a introdução do elemento político no joaquimismo, os estudos de Antonio Crocco, *Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo*, Nápoles, Liguori Editore, 1976, pp. 177s e de Ernesto Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore - I Tempi. La Vita. Il Messaggio*, Cosenza, Lionello Giordano Editore, sobretudo a 3ª parte. Questões referentes ao tempo que nos ocupa foram tratadas por Raoul Manselli, «Età dello Spirito e Profetismo tra quattrocento e cinquecento», in «L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachinismo medievale», Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, a cura de Antonio Crocco, S. Giovanni in Fiore, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1986, pp. 237-256. As obras de Joaquim da Fiore não são mencionadas na lista de livros existentes na biblioteca dos príncipes de Avis. Mas, em 1664, o Pe. António Vieira pede a D. Rodrigo de Menezes o *Expositio in Apocalypsim* e o *Vaticinia de Sumis Pontificibus*, que estavam na livraria real (vd. Paulo Alexandre Esteves Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira - Estudo sobre a ideia de «Quinto Império» na «Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício»*, Dissertação de Mestrado em Filosofia (ex. dact.), Lisboa, 1988. Cfr. o nosso estudo *O Messias de Lisboa - Um Estudo de Mitologia Política (1385-1415)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1992.

ro⁴². De facto, tendo em conta que o autor reverte nesta obra não só informações colhidas em livros, mas também o que constata à sua volta, os erros apontados seriam frequentes, tanto mais que poderemos inventariar algumas ideias que surgem aqui com alguma insistência.

Quando D. Duarte escreve sobre a fé⁴³, aconselha, antes de mais, a saber os artigos do credo e a acreditar neles, numa adesão, manifestada em várias ocasiões, à complementaridade entre razão e fé, numa absoluta recusa das teses occamistas; seguem-se recomendações que poderemos tomar como o antídoto de outras tantas heresias, e que a seu tempo comentaremos.

Razão e fé, ambas alimentadas pela leitura da Bíblia e de livros piedosos. Se D. João I promove a tradução dos Evangelhos para português, e se o próprio D. Duarte aconselha a sua leitura quotidiana, os textos sagrados têm de ser entendidos dentro das crenças e determinações da «santa Igreja»⁴⁴. Está bem viva a consciência dos erros e perigos de interpretação pessoal da Sagrada Escritura recomendada por Wyclef.

O mesmo se passa com a leituras de livros espirituais e morais, cujas dúvidas deverão ser debatidas com pessoas sábias e de boa vida sob pena de darem origem a «heresias e opiniões» que não se deveriam ter⁴⁵. Fora de questão está o debate sobre coisas da fé com qualquer pessoa, mesmo cristã, para já não mencionar «pessoas fora da nossa crença». D. Duarte aconselha, pois, como caminho seguro, a recusa de querer ter opiniões originais, optando por subjugar o «coração» às interpretações gerais da Igreja veiculadas por pessoas sábias e santas⁴⁶.

A mesma ideia, isto é, a obediência segura à doutrina da Igreja, é expressa por D. Duarte como condição para crer no credo, primeira coisa em que a Igreja nos manda acreditar. A referência expressa aos erros dos seguidores de Lulio⁴⁷, e ao ensino do já referido inquisidor Frei Vicente de Lisboa, reforça a notícia de «Reymonystas» em Por-

⁴² Algumas destas ideias já foram desenvolvidas por nós em *A lealdade ao Homem - uma perspectiva antropológica para a evangelização nos escritos de D. Duarte*, Sep. das Actas do Congresso Internacional «Bartolomeu Dias e a sua Época», Porto, 1989.

⁴³ L. C., cap. 34, pp. 134s.

⁴⁴ L. C., cap. 92, p. 343.

⁴⁵ L. C., cap. 91, p. 340.

⁴⁶ L. C., cap. 94, pp. 348s.

⁴⁷ L. C., cap. 36, p. 141.

tugal⁴⁸. D. Duarte insiste na função da fé para a adesão a outras verdades, que ele enumera como mais quatro: sobre os sacramentos, as virtudes, o conhecimento dos pecados e, finalmente, os direitos e liberdades eclesiásticas. Todas estas questões deverão ser acreditadas segundo a forma proposta pela Igreja, o que não exclui, como veremos, alguma crítica quanto ao último ponto.

Encontramos, dispersas pelo *Leal Conselheiro*, algumas informações que, se articuladas com outras, poderão ganhar mais sentido. Entre elas está a ideia, muitas vezes repetida, de que alguns renegam Deus com raiva e falam mal d'Ele, «dizendo que nom he todo poderoso nem faz todallas cousas dereitas», bastando, para assim o afirmarem, que a vida não lhes corra como desejam⁴⁹. Estas situações seriam bastante frequentes, pois estão previstas no artº 1º da concórdia de 1427. No entanto, o texto eduardino, como, aliás, algumas sentenças conhecidas (quer de tribunais eclesiásticos, quer régios) têm em conta a intenção com que o culpado renega Deus, pois a aparência pode não corresponder a uma verdadeira conotação herética.

D. Duarte fala-nos também de alguns hereges que não acreditam na vida futura. Uns, declaram-no abertamente, outros, ainda que não o façam deste modo, testemunham com a vida a sua descrença, pois sucumbem a todos os pecados⁵⁰. No referido capítulo sobre a fé, D. Duarte insere um sermão ouvido a mestre Francisco, seu confessor, que tinha como tema o debate havido entre um cristão e um herege, o qual não acreditava na vida eterna.

É na sequência da necessidade de obediência à doutrina da Igreja que D. Duarte nos introduz no vasto mundo daquilo que, para abreviar questões, podemos designar por feitiçaria associada à astrologia⁵¹. Por não nos interessar de momento, abstraímos a severa crítica racional que D. Duarte exerce sobre semelhantes assuntos. A listagem é vasta e, em conjunto com outros testemunhos, dá-nos um câmpo bastante completo destas práticas heréticas: profecia, visões, previsão do futuro, poderes de certas palavras, pedras e ervas, sinais dos céus que se querem descortinar em pessoas, animais e terramotos, astrologia, nigromância, geomância e artes semelhantes, presti-

⁴⁸ Joaquim de Carvalho, *o. c.*, p. 349.

⁴⁹ *L. C.*, cap. 78, p. 291.

⁵⁰ *L. C.*, cap. 80, p. 302.

⁵¹ *L. C.*, cap. 39, pp. 153s.

digitação, a que, mais adiante, acrescenta as burlas de alquimistas. Tudo isto são feitiços que arrastam os que os praticam e creem para grandes pecados.

Podemos dizer que este inventário repete um modelo geral que se verifica em variados textos. No sínodo de Lisboa de 1403 são referidos, como pecados vindos de tempos anteriores e cuja absolvição estava reservada ao bispo, a prática ou a adesão a sortes e adivinhas, a agoiros, esconjuros e encantamentos, a chamar os demónios por meio de escritos, ao uso da óstia consagrada para fins ilícitos... Todos esses «feiteceiros», «adivinhadeiros e veedeiros», estão sujeitos, como sempre estiveram, à pena de excomunhão⁵². O *Livro das Confissões* de Martim Peres, obra tão do agrado de D. Duarte, menciona também o costume condenável de malefícios e agoiros praticados por adivinhos e encantadores, os esconjuros, a decifração de estrelas e signos, a crença em fadas, o uso de ervas e cartas ao pescoço, de sinais para desviar tempestades, o buscar sortes e adivinhações nas Escrituras⁵³. São estes os sorteiros, feiticeiros e adivinhadores mencionados em textos legislativos deste século⁵⁴.

No momento em que se travava a batalha de Aljubarrota, reunem-se os homens bons de Lisboa aos quais se juntam, a pedido desses, «honestas pessoas religiosas, doutores e mestres em theologia». Essa reunião tinha por finalidade tomar resoluções com vista a conseguir a ajuda de Deus. Tal ajuda só seria possível se o povo de Lisboa se afastasse definitivamente de algumas práticas de que já longamente tinha recebido admoestação: «pecados e danados costumes dos gentios lhes chama Fernão Lopes⁵⁵. Pecados de idolatria que vêm enu-

⁵² Const. 3^a, 23^a e 24^a, in *Syn.*, pp. 321, 322 e 334. A título de exemplo da permanência dessas situações até ao fim do séc., podemos mencionar as referências no sínodo de Braga de 1477 (const. 46^a, *Syn.* p. 119), no sínodo do Porto de 1496 (const. 25^a, *Syn.* 373), no sínodo da Guarda de 1500 (const. 64^a, *Syn.*, 257) e no sínodo de Braga de 1505 (const. 22^a, *Syn.*, p. 156).

⁵³ Cap. 53., vd. Mário Martins, «O Penitencial de Martim Peres, em medievo português», in *Lusitana Sacra*, Tomo II, Lisboa, 1957, pp. 57-110, pp. 66s e 99.

⁵⁴ Por ex., numa lei de 1403 retomada por D. Afonso V, in *Ord. Af.*, Liv. 5, Tit. 88.

⁵⁵ Vd. *Cronica del Rei Dom Joham I de boa memoria*, P. 2^a, Lisboa, Imprensa Nacional, 1977, cap. 41, p. 93; Cfr. Margarida Garcez Ventura, *O Messias...*, p. 83. Cfr. Arquivo da Câmara Municipal de Lisboa, *Livro dos Reis*, cód. 10, doc. 11, fl. 16 v.

merados: feitiços, ligamentos, chamar diabos, descantações, dobra de veadeira, sonhos, lançar roda e sortes, deitar mau olhado... Também são reprovados as carpideiras e o costume das maias e janeiras. O inventário é longo, mas como já notou o Professor Gama Caeiro, estamos muito longe de lograr entender o conteúdo de cada um destes procedimentos⁵⁶, alguns dos quais são sem dúvida anteriores à cristianização e se mantêm ao longo do tempo⁵⁷.

Merece alguma reflexão a prática da astrologia. D. Duarte, de acordo, aliás, com as propostas eclesiásticas condena a prática e a crença na astrologia sempre que com isso se ponha em causa o livre arbítrio e a acção da graça de Deus⁵⁸. A explicação e a apologia da liberdade do coração do homem não podia ser mais veemente, como o é a propósito da influência dos feitiços⁵⁹, levando-nos a suspeitar que esta defesa visa muito mais longe do que contradizer a influência dos planetas. A questão da licitude do recurso da astrologia tem de ser estudada neste contexto e admite-se, em suma, quando se relaciona com o modo de ser natural, como escreve o infante D. Pedro, deixando bem claro que recusa toda a predestinação⁶⁰. Tudo o que saísse fora destes parâmetros era atitude suspeita de heresia.

Esta breve exposição não deveria quedar-se pela constatação da existência de heresias, ou pela inventariação das ideias ou atitudes. Teríamos de conhecer as pessoas envolvidas nestes casos, pois é sobre elas que vai incidir o julgamento e a condenação por heresia.

⁵⁶ Vd. Francisco da Gama Caeiro, *A Cultura...*, p. 373s e *Heresia...*, p. 304.

⁵⁷ Algumas dessas crenças estão, como se sabe, ligadas ao culto dos elementos naturais. Situando-nos unicamente no séc. XV, ver o testemunho da const. 35ª do sínodo de Braga de 1477 (*Syn.* p. 117), que fala no hábito de fazer missas, clamores e procissões pelos montes e campos, nomeadamente junto às árvores. Quanto às ofertas feitas nas fontes, vd. a título de exemplo, a Visitação de 1659 a S. Pedro de Ericeira (in *Livro de Visitações e Pastorais de S. Pedro da Ericeira*, Ericeira, Mar de Letras, no prelo).

⁵⁸ Vd. toda a teorização sobre o livre arbítrio no cap. 39 do *L. C.*; no cap. 35, p. 140 do *L. C.* o autor diz-nos donde nos vem todo o bem. Vd. tb. *L. C.*, cap. 80, p. 301.

⁵⁹ *L. C.*, cap. 37.

⁶⁰ Vd. Joaquim de Carvalho, «Atribuição do *Secreto de los Secretos de Astrologia*», *o. c.*, pp. 177s e «Sobre a erudição de Gomes Eanes de Zurara», *o. c.*, pp. 307-308. Cfr. *Virtuosa Bemfeitoria*, Liv. 4, cap. 10 e Rui de Pina, «Chronica do Senhor Rey D. Duarte», *o. c.*, pp. 492s, 551 e «Chronica do Senhor Rey D. Affonso V», *o. c.*, p. 588.

A empresa revela-se difícil pela escassez de fontes. Quando qualquer heresia chegasse ao conhecimento das justiças eclesiásticas e seculares estas, seguindo processos específicos, actuariam sobre o acusado. Nos fundos arquivísticos dos cabidos deveria existir o registo dos casos que fossem à presença do vigário episcopal; por seu lado, as justiças régias (e falamos dos órgãos locais e do desembargo) registariam todas as peças e trâmites dos processos⁶¹. Mas o facto é que não conhecemos qualquer processo de heresia ou apostasia⁶², sendo raros os de blasfémia, feitiçaria e bruxaria. Lamentamos a escassez de fontes para o conhecimento destes crimes. Como já referimos, faltam-nos os processos. Para a primeira metade do século XV, nós próprios fizemos o levantamento de uma meia dúzia de referências a crimes de blasfémia e de feitiçaria; para a segunda metade do século, Luís Miguel Duarte contabilizou uma vintena de casos de feitiçaria e quinze de blasfémia; de crimes de heresia e apostasia não ficou rasto.

As notícias relativas aos crimes de feitiçaria poderão ser recolhidas no vasto manancial de informações que são as cartas de perdão. Com efeito, algumas delas foram emitidas a favor de várias pessoas sentenciadas por crime de feitiçaria⁶³.

É frequente a acusação, que virá ou não a ser comprovada, de feitiçaria e alcovitece, fazendo supor o uso de daquela «arte» com a finalidade de «aproximação» amorosa⁶⁴. Estes dois crimes podem estar associados ao de prostituição⁶⁵.

⁶¹ Era o procedimento normal em casos que transitavam das justiças eclesiásticas para as régias, ou vice versa, embora conheçamos queixas de ambos os tribunais pela sonegação de elementos dos processos. Vd. Maria Margarida Garcez Ventura, *Poder régio...*, Vol. II, QUADRO I, pp. 149 e 151.

⁶² Vd. Luís Miguel Duarte, *o. c.*, vol. I, pp. 62, 322s, 440s.

⁶³ Como exemplo, podemos citar duas cartas de perdão. Uma, de perdão de degredo, concedida a Leonor Vaz (carta de perdão de 27 de Julho de 1435, Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, (IAN/TT), *Chanc. D. Duarte*, Liv. 3, fl. 90); outra, concedida a João Negreiro, acusado de ser feiticeiro e adivinhador, e que ia fazer feitiços nas estradas; preso pelo corregedor, fugira ao ser levado de Arcozelo para a sede da comarca e se asilara na igreja de Parada de Infanções (20 de Abril de 1446, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 5, fl. 27v). Por vezes, é a própria pessoa que solicitava um feitiço que acusava o feiticeiro, se o «remédio» o tinha prejudicado. Assim sucedeu a Helena Gonçalves, de Portalegre, acusada por João Afonso de lhe ter dado feitiços que o puseram algum tempo «tolheito das pernas e braços»; tendo sido presa, fugira da prisão e recebe carta de perdão pela fuga (16 de Ab. de 1450, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 34, fl. 41-41v).

⁶⁴ Lembramos os casos de Leonor Afonso, acusada de feiticeira e alcoviteira,

No contexto palavras ofensivas dirigidas contra outrem, poderiam ser proferidas blasfémias⁶⁶. As cartas de perdão (que só eram concedidas depois de o culpado ter satisfeito a penitência canónica⁶⁷) informam que frequentemente se «arrenegava de Deus e de Santa Maria», mas também nos mostram que tais palavras, na maior parte dos casos, eram proferidas no calor da ira e sem intenção herética, circunstância, aliás, prevista no direito canónico⁶⁸.

Posto isto, passemos à magna questão da legitimidade da intervenção régia no castigo das heresias. A justificação teórica nesta matéria é extremamente simples e deriva da própria concepção de «ofício de rei», cuja formulação mais célebre é feita por Santo Isidoro de Sevilha: o rei deverá impôr pela força o que os sacerdotes não conseguirem impôr pela palavra. A reminiscência desta concepção, mais ou menos apoiada nos textos originais, prepassa por todos os escritos medievais que se referem à função real e encontra-se, às vezes explicitamente, outras subjacente, a toda a legislação que regulamenta ca-

que, apesar de ser posta a tormentos, não confessara, mas fora degredada (carta de perdão de degredo, 4 de Abr. de 1440, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 20, fl. 62v) e de Beatriz de Sousa, acusada dos mesmos crimes, que não confessou ainda que sujeita a tortura e açoitada, a qual pede perdão da fuga da prisão (24 de Nov. de 1441, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 2, fl. 49).

⁶⁵ É o caso de Maria e Catarina Seca, duas irmãs moradoras em Leiria, que eram mulheres que não temiam a Deus e usavam mal de si, dormindo com homens casados, solteiros e clérigos (nas palavras da carta de perdão). Foram presas e fugiram da cadeia (carta de perdão, 17 de Maio de 1435, IAN/TT, *Chanc. D. Duarte*, Liv. 3, fl. 38). O mesmo faziam Catarina Vasques e Catarina Pires Bâcora, que viviam numa casa aforada, que o rei confisca ao proprietário por causa do comportamento das duas mulheres (4 de Jan. de 1444, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 24, fl. 85v-86).

⁶⁶ P. ex., o carcereiro de Alcácer, estando zangado com Vasco Pires por causa de uma dívida, chamara-lhe «villam, fidiputa cornudo» e renegara de Deus e de Santa Maria (carta de perdão de 22 de Jan. de 1444, IAN/TT, *Chanc. D. Af. V*, Liv. 24, fl. 7). No sínodo de Lisboa de 1403 vem explicado o que se deve entender por blasfemador: o que diz mal de Deus e dos seus santos, e que não crê neles (const. 3ª, *Syn.*, p. 322).

⁶⁷ É um procedimento consentâneo com a colaboração de ambas as justiças, e que vem mencionado, por exemplo, na carta de perdão de Nuno de Abrantes, que já cumprira a penitência imposta pelo seu abade (14 de Jul. de 1435, IAN/TT, *Chanc. D. Duarte*, Liv. 3, fl. 66).

⁶⁸ Vd. Luís Miguel Duarte, *o. c.*, Vol. I, pp. 441s.

sos em que os súbitos leigos (e até clérigos) procedam contra a fé e os bons costumes ⁶⁹.

O rei é vigário de Deus para reger o seu povo e desse grave encargo terá de dar contas a Deus, escreve D. João I no *Livro da Montaria*. É da relação entre dever imposto por Deus e direitos sobre os súbitos que deriva a certeza demonstrada pelo legislador afonsino quando, no prefácio da lei contra os hereges, declara: «E pois que todo Rey, e Princepy antre todallas cousas deve principalmente amar, guardar justiça, deve-a guardar, e manteer em especial á cerca dos peccados, e maldades tangentes ao Senhor DEOS, de cuja maõ tem o regimento, e seu Real Estado, como dito he; e aquelle, que assy nom fizesse, deveria seer reputado por indigno, e desmerecedor da mercee, e beneficio, que delle recebeo; e assy como aquelle que ouvesse encorrido em peccado de ingraticooem, deveria pouco durar o seu Estado e senhorio.»

Aliás, qualquer apelo que a Igreja faça ao «braço secular» não se baseia noutra convicção ⁷⁰. São frequentes as ocasiões nas quais os próprios prelados apelam para a ajuda régia como «braço sagral»: cobrança de dinheiro ou outros bens a devedores da Igreja, castigo de clérigos concubinários e de frades egressos, ou aplicação de penas aos excomungados, cuja situação canónica e até social é bem próxima da dos hereges.

Todavia, para chegarmos à correcta dimensão do problema, teremos de explicitar o contexto em que se insere a intervenção régia no castigo de hereges. Queremos com isto dizer que tal intervenção se exerce sobre inúmeras áreas que a Igreja considerava da sua jurisdição, dando origem a acesa oposição. Afinal, o «regalismo» é uma das formas de dar realidade «à apetência de poder», uma das características da política europeia de quatrocentos.

Em Portugal, como no resto da Europa, o poder régio deseja que nada nem ninguém escape à sua vigilância e intervenção. É evidente que esse desiderato colide com outros poderes que não somente o poder espiritual, nomeadamente com os poderes senhorial e concelhio. Mas é com a Igreja que se dá o choque total, pois ambos reclamam o direito de exercer o Poder, ou seja, o comando total da cristandade.

⁶⁹ Vd., para toda a problemática que se segue, o Cap. I da 1ª parte do nosso estudo *Poder régio...*

⁷⁰ Vd. M. Margarida Garcez Ventura, *o. c.*, Vol. I, pp. 820s.

Esse Poder, ainda que englobe poderes que chamaríamos «de gestão» ultrapassa-os, pois que o seu fim é a condução dos homens à salvação. E assim, enquanto que, com os poderes senhorial e municipal o rei chega a efectivos equilíbrios, com o poder eclesiástico, ainda que haja acordos e compromissos, a questão de fundo fica sempre, tragicamente, em suspenso. E ainda que ambos os poderes admitam que o espiritual compete à Igreja e o temporal ao rei, fica por esclarecer o que, no concreto, está englobado nestes dois conceitos, por onde passa a fronteira e quem define a sua localização. Mesmo nos assuntos que foram objecto de acordo em concordatas ou outros compromissos entre ambos, a unanimidade é só aparente, ou melhor, processa-se na teoria mas quebra-se frequentemente em contacto com os casos particulares. Por isso, debates que se iniciam ou agudizam por volta de 1419 e que foram objecto da concórdia de 1427, ressurgem, com mais ou menos virulência, em todas as cortes reunidas nesse mesmo século.

A intervenção régia no castigo de hereges não surge isolada. Poderemos referir alguns temas, a que melhor chamaríamos de «esferas de conflito»⁷¹. A maior parte destas acções têm uma longa genealogia no reino de Portugal: algumas remontam ao próprio D. Afonso Henriques, embora o arranque decisivo, pelo menos no plano legislativo, seja obra de D. Dinis; outras, poucas, são de implementação recente, embora venham na sequência lógica de posições anteriores. Para facilitar a inteligibilidade, poderemos sistematizar as intervenções régias em conformidade com três objectivos: posse de todo o território e bens temporais do reino; domínio sobre todos os súbditos, sujeitos a uma única lei; conhecimento de casos relacionados com a fé e costumes. Daqui as polémicas sobre a posse de bens de raiz pelo clero, as posições sobre o direito de padroado, os cerceamentos de jurisdição nos coutos eclesiásticos, a gestão dos benefícios eclesiásticos vagos, a restrição do direito de asilo, o lançamento geral de vários impostos, o controle dos testamentos, capelas, hospitais e esmolas, a afirmação do beneplácito e da proibição de notários apostólicos; daqui o cuidado na definição dos estamentos laical e clerical, juntamente com as jurisdições aplicáveis à clerezia, e o mandato da sua sujeição às leis

⁷¹ Feliz expressão de John Thomson referida por Jose Manuel Nieto Soria, *Iglesia y orígenes del Estado moderno en la Castilla Trastámara*, Sep. de *Espacio, Tiempo y Forma*, 3ª série, Madrid, 1991, p. 140.

fiduciárias ou de segurança interna ou externa do reino; finalmente, o estabelecimento de critérios próprios para a questão judaica, e para os assuntos matrimoniais, a capacidade de impôr excomunhões e interditos, a vigilância sobre clérigos concubinários, a reflexão sobre a sua função de braço armado da Igreja. O castigo da heresia é tão-somente um aspecto da responsabilidade dos reis pela salvação do povo.

Várias vezes e com vários propósitos a Igreja em Portugal apelava para o auxílio régio, seguindo a figura da «chamada ao braço sagral». Parece, pois, que a única questão seria a de saber a quem pertencia a iniciativa, isto é, se a intervenção régia contra a heresia teria obrigatoriamente de derivar da solicitação eclesiástica. O rei considerava que certos crimes dessa índole mereciam intervenção das justiças seculares, mesmo quando não solicitada, quer porque tinham sido expressamente condenados em tribunal episcopal, quer porque estava fora de dúvida serem condenáveis.

Contudo, convém não esquecer uma noção sempre presente nos textos teóricos, na legislação contra hereges, feiticeiros e afins, e nas notícias que nos chegaram sobre os processos judiciais destes criminosos: esta noção é a de que o rei é vigário de Deus no «temporal». Assim, a problemática distinção entre espiritual e temporal encontra-se, pelo menos nestas questões, perfeitamente realizada: caberá às justiças régias actuar sobre um acusado a quem a justiça eclesiástica reconheceu a condição de herege. Uma vez condenado pelo tribunal eclesiástico é à justiça régia que caberá definir e aplicar a pena temporal conhecida através de notícias em cartas de perdão e outros diplomas: açoites, prisão, tortura, degredo, talhamento de membros, pena capital, tudo a cargo do juiz da terra ou da comarca, do corregedor e de outros oficiais régios. O conhecimento dos feitos de heresia, feitiçaria e outros semelhantes pertence à Igreja; a pena temporal ao poder régio.

Mas existem casos em que o erro é tão indubitável que as justiças régias prescindem da passagem prévia pelo tribunal eclesiástico. D. João I dá como exemplo o cristão leigo que renegue a sua fé e se torne mouro ou elche. O rei defende um procedimento semelhante para com algum judeu ou mouro que, depois de convertido ao cristianismo, voltar às antigas crenças para, depois, de novo, aderir à Igreja: a pena espiritual será dada pelo tribunal eclesiástico, o que não impede de o rei lhe aplicar a pena temporal ⁷². Não é outro o critério

⁷² Vd. os já citados art.ºs 1.º e 2.º da concórdia de 1427.

que informa uma ordem de Afonso V para que os seus juizes prendessem os fiéis que não cumprissem o preceito da confissão quaresmal, e que tanto escandaliza o arcebispo de Braga. É certo que o rei exorta os bispos a ordenar que todos os pastores de almas façam o rol dos que se encontram em falta e o enviem ao juiz régio⁷³. Mas semelhante procedimento tinha antecedentes no tempo de D. João I no que dizia respeito aos clérigos concubinários sendo, na ocasião, justificado pelo rei como modo de suprir a negligência dos prelados, em suma, a sua falta de zelo pela salvação das suas ovelhas⁷⁴.

Embora seja rara a casuística conhecida referente a casos em que intervinham as duas jurisdições - e isso inclui os processos de heresia - deveriam ser suficientemente frequentes para darem origem a grandes queixas do clero. A clerezia queixava-se repetidamente da organização dos processos e da forma como transitavam do tribunal régio para o eclesiástico. As desavenças começavam, logo, à cerca de quem decidiria as dúvidas quanto à competência para julgar certos casos; em causa também estava a mútua entrega de querelas e escrituras em geral, de modo que ambos os juizes pudessem conhecer todas as peças dos processos; igualmente problemática a presença de tabeliães régios nas sentenças dos vigários, a qualidade das testemunhas e a validade das cartas de segurança emanadas pelos prelados. Significava isto a possibilidade de oposição entre os oficiais de ambas as justiças, mesmo que tivessem chegado a acordo sobre a complementaridade de ambas em determinado caso.

Para além dos conceitos sobre as origens e funções do poder régio anteriormente apontados e que são comuns a toda a Europa, parece-nos esclarecedor fazer um brevíssimo historial das relações entre o rei e a Igreja no Portugal de quatrocentos. Igreja que não deixa de incluir diversas sensibilidades, nomeadamente quanto à legitimidade da presença régia em vários sectores da vida do reino, que o mesmo é dizer quanto ao conteúdo da independência da clerezia perante o rei.

As relações entre a dinastia de Avis e a Igreja só podem ser devidamente entendidas tendo em conta dois parâmetros. O primeiro,

⁷³ Vd. José Marques, *A Geração de Avis e a Igreja no século XV*. Sep. da *Revista de Ciências Históricas*, Nº IX, Universidade Portucalense, 1994.

⁷⁴ Cfr. o nosso estudo *Intervenção do poder régio contra os clérigos concubinários na primeira metade do século XV: obrigação ou pretexto?*, Sep. de *Estudos em Homenagem a Jorge Borges de Macedo*, Lisboa, I.N.I.C., 1994.

será a forma como D. João, mestre de Avis, conseguiu conquistar o poder e manter-se nele; o segundo, será a luta contra o infiel e a expansão ultramarina em geral.

Começemos por lembrar que, nos finais do século XIV, os reinos da cristandade ocidental se agrupavam em redor dos papas de Roma e de Avinhão. Como é sabido, a polarização num ou noutro papa não envolveu qualquer opção dogmática, mas sim, unicamente, questões de natureza política. Castela optou pelo papa de Avinhão; o mestre de Avis alinha por Roma, juntando assim a luta contra o castelhano à luta contra Bonifácio IX. Como tantas vezes Fernão Lopes regista, o castelhano não era um mero inimigo político, era o inimigo do vigário de Deus e do próprio Deus, era o anti-Cristo. Daí a solidariedade dos prelados com D. João, ou melhor, no reino ficaram somente os favoráveis à causa de Roma e do rei, o qual vai proceder, com grande rapidez e com o apoio formal de Urbano II, à distribuição das dioceses por bispos de confiança. Confiança que abrangia os sectores inseparáveis da política pró-portuguesa e pró-romana, a que se acrescentava a dimensão militar: numerosos prelados combateram ao lado de D. João, antes e depois das cortes de Coimbra de 1385. Podemos dizer que os primeiros anos do século XV foram anos de prudência na aplicação de leis coercivas das imunidades eclesiásticas, pois o novo rei estava mais interessado em ter no clero um aliado do que um opositor.

Entretanto assina-se a paz com Castela e termina o cisma de Avinhão. É tempo de a realza cercear favores concedidos em circunstâncias de necessidade e o que sucede aos fidalgos - incluindo ao próprio Nuno Álvares - sucede à clerezia.

Por outro lado, não é por acaso que o arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, foi o último membro do clero a ocupar cargos no desembargo régio, abandonando o lugar de chanceler-mór em 1418. Chegara a hora dos letrados e dos legistas leigos⁷⁵.

Em 1415 os portugueses conquistam Ceuta. Desta acção bélica D. João I tomará para si o epíteto de «defensor da fé», tal como vem declarado no protesto dos portugueses apresentado no concílio de

⁷⁵ Cfr. Armando Luís de Carvalho Homem, *O Desembargo Régio (1320-1433)*, Porto, I.N.I.C., 1990, p. 299 e *L'État Portugais et ses serviteurs*, Sep. do *Journal des Savants*, Paris, Jul.-Dez. 1987, p. 188.

Constança. A vitória contra o infiel será o «sinal» do favor de Deus para com os portugueses na pessoa do seu rei. Tal como sucedera em Aljubarrota sai reforçada a sacralidade desse rei (e dessa dinastia) não ungido, uma sacralidade que não passa pela mediação papal, mas que se liga, directamente, ao próprio Deus.

Assim o poder real reforça-se pela conjugação de diversas formas de aquisição de prestígio. O rei insiste no conteúdo sagrado do seu «ofício», ao mesmo tempo que assume as funções proclamadas pelos romanistas.

Entre outros momentos, essa sacralidade desenvolve-se nos preparativos para a conquista de Ceuta, no próprio combate e nas acções subsequentes. Através da conquista de terras que haviam sido cristãs, retoma-se a situação que conduziu ao «pacto» assinado em Zamora entre D. Afonso Henriques e a Santa Sé. Mais: consegue-se explicitar a ligação intrínseca entre o combate ao infiel e ao herege, sendo ambas as lutas vertentes de uma só obrigação régia: a defesa da Igreja. Assim o declaram os portugueses em Constança: Deus entregou a cada rei a «espada executória para castigo dos maus e protecção dos bons, incluindo nisto a protecção dos católicos e da Igreja santa de Deus». E todas estas concepções hão-de estar presentes nos debates sobre a guerra de Benamarim.

Lembremos também a acção dos juristas, que são agora leigos formados nas universidades. Em Novembro de 1418 D. João I convoca uma reunião de legistas para lhes encomendar a compilação, esclarecimento ou redacção de diversos costumes e ordenações em matérias que envolviam o relacionamento entre a Igreja e as justiças seculares. Desse trabalho sairão, em Dezembro de 1419 as quarenta «leis jacobinas», cujo nome deriva do do seu redactor, Diogo Martins, doutor em leis pela universidade de Bolonha. Doze destas leis foram publicitadas perante os arcebispos e bispos, causando tão grande celeuma que estes as enviaram a Martinho V com pedido de reprovção. Juntamente com as leis jacobinas foi enviado um rol com dezasseis assuntos em que D. João I atentava contra as liberdades eclesiásticas ⁷⁶.

Apesar das instâncias do clero o rei não alterou a legislação, antes se assiste, a partir desta data, a um reforço de actuação das justi-

⁷⁶ Vd. M. Margarida Garcez Ventura, *o. c.*, Vol. I, pp. 117s e Vol. II, Doc. 1, a publicação do traslado das leis jacobinas pedido pelo concelho de Lisboa.

ças régias em diversos assuntos, sem dúvida sob o impulso e responsabilidade do infante D. Duarte.

Estas leis foram consideradas pelos comentadores apostólicos, que as condenaram como altamente gravosas para as liberdades eclesiásticas. Os historiadores actuais terão de conseguir chegar aos seus pressupostos, os quais, afinal, serão também a chave para entender algumas respostas do rei e do infante aquando da reunião donde sairá uma concórdia entre os dois poderes, em 1427.

Após a subida ao trono de D. Duarte, aumentam as provas documentais da intervenção das justiças seculares em variadíssimos campos, num crescendo - abusos de exorbitâncias, segundo D. Fernando da Guerra⁷⁷ - que podemos detectar até 1438.

Para além da concepção do poder real, outro vector ajudar-nos-à a entender as relações de D. Duarte com a Igreja, e esse vector é a sua interpretação sobre as «liberdades eclesiásticas». Ele crê, como matéria de fé, nessas liberdades, mas não deseja que elas coarctem as legítimas leis do reino, nem que sejam confundidas com libertinagem⁷⁸.

Por outro lado, e respondendo às acusações veiculadas na corte de Roma por Rodrigo Dias, afecto ao arcebispo de Braga, D. Duarte afirma que os «bons» clérigos não se sentiriam afectados pelas sua actuação, antes dele recebiam muitos favores e esmolas.

D. Duarte sugere, assim, alguma cisão na Igreja portuguesa, nomeadamente entre aqueles cuja interpretação das «liberdades» os levavam a contínuas e graves queixas ao papa e até ao concílio (e cujo mentor era D. Fernando da Guerra) e os «outros». Neste momento e neste contexto prescindimos de dar alguma hipótese sobre esses «outros» e respectiva chefia, se é que existiu.

Chegamos a 1436 e 1437, e renovam-se todas as queixas do clero português ao papa, quer emanadas directamente de Portugal, quer através dos seus procuradores na cúria papal e no concílio de Basileia. Através dessas queixas verificamos que nenhum dos assuntos que tinha sido objecto de acordo, em 1427, se encontrava com for-

⁷⁷ Vd. Queixas do arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra ao papa Eugénio IV (1436), *Monumenta Henricina*, Vol. V, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1963, nº 121, p. 242.

⁷⁸ Vd. *L. C.*, cap. 35.

mulação pacífica, quer ao nível da legislação quer, sobretudo, ao nível dos procedimentos judiciais.

Nesses anos anteriores à empresa de Tânger todos os esforços de D. Duarte se concentram na construção de um único objectivo: fomentar a paz entre os reinos da Europa (especialmente entre os da península) que permita uma acção bélica concertada contra o muçulmano, e cuja responsabilidade maior caiba a Portugal.

Por meio de diversos procuradores e dos bons serviços de D. Gomes, abade de Florença, questões como as da visitação dos mestrados de Avis e Santiago pelos superiores das ordens castelhanas de Calatrava e Santiago da Espada, a restituição das terras portuguesas situadas nas dioceses de fronteira, ocupação das Canárias, conquista de Granada e de Tânger, faziam vai e vem entre a cúria romana e a corte de Portugal. Outro assunto ainda se imbricava com os anteriores: a emenda de D. Duarte no que dizia respeito aos atentados contra as liberdades eclesiásticas era condição imposta pelo Papa para que a guerra contra o infiel merecesse parecer favorável dos canonistas da cúria romana.

Mas Roma já não estava só em Roma, isto é, o elemento arbitral e decisório que era o papa encontrava-se vigiado e posto em causa pelos conciliaristas. Assim, todas as questões pendentes atrás referidas, não só serviam de moeda de troca entre si, como eram elementos da ameaça permanente que os conciliaristas exerciam sobre Eugénio IV. Aqui os castelhanos manobraram de tal forma que conseguiram o exclusivo da ocupação das Canárias. No entanto, ameaçado de excomunhão, pressionado pelo clero português e seus procuradores na cúria, jamais D. Duarte atribuiu ao concílio algum poder nestas matérias. Em desespero, diz, apela para Deus⁷⁹.

Não deixa de ser curioso este apelo directo a Deus, «ultrapassando» o seu vigário na terra, o qual envolve alguma quebra na adesão ao princípio da autoridade papal sobre o universo, princípio que estava e continuaria a estar subjacente na fundamentação jurídica da posse das terras adquiridas por conquista ou descoberta⁸⁰.

⁷⁹ Cfr. as sugestões contidas no trabalho de António Domingues de Sousa Costa «O Infante D. Henrique na Expansão Portuguesa (Do início do reinado de D. Duarte até à morte do Infante Santo)», in *Itinerarium*, Ano V, nº 26, Braga, 1959; vd. tb. a nossa comunicação ao 2º Congresso Luso-Espanhol sobre Descobrimentos e Expansão Colonial (Set. 1993, a publ. nas respectivas Actas): «A guerra contra os infiéis comprometida: breve comentário a um memorando de D. Duarte».

⁸⁰ Sobre este tema na área de influência de Espanha, vd. o recente trabalho de

E, afinal, o empreendimento de Tânger é realizado por um rei não ungido (apesar de todas as diligências contemporâneas nesse sentido), e sobre cuja pessoa pesava a suspeita de excomunhão por se dizer que surripiava as imunidades eclesiásticas. A empresa falhou, mas nunca D. Duarte relacionou essa derrota com qualquer incumprimento da vontade divina: a expedição falhou em consequência de vários desaires de logística e estratégia, dos quais, aliás o rei faz lúcido inventário.

Os anos terminais do reinado de D. Duarte e a toda a acção diplomática com o papa e com o concílio revelam-nos como; na mente do rei, como na mente da Igreja, todas as acções em curso estavam intimamente relacionadas e reclamavam o esclarecimento total das funções reais em matérias situadas na fronteira entre os poderes temporal e espiritual.

Referimos a frequência com que o clero solicitava o apoio das justiças régias para impôr o cumprimento de decisões dos tribunais eclesiásticos. Note-se, todavia, que se trata de acções solicitadas pela Igreja e no âmbito de processos desencadeados no foro eclesiástico. O rei, através das suas justiças, seria necessário para impôr pela força o que os sacerdotes não conseguiam impôr pela palavra. Os seguidores das concepções gregorianas do poder régio (entre os quais se conta o arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, e a quase totalidade dos prelados portugueses), esses «gregorianos» desejavam que o rei tivesse capacidade de intervenção e a usasse, mas só e na medida em que a Igreja a solicitasse. Negavam-lhe, pois, qualquer capacidade de iniciativa em domínios «espirituais», ficando a condição executória do rei bem demonstrada na cerimónia da sagração. Mas os reis portugueses não eram sagrados nem ungidos. Não é por acaso que, nestes anos anteriores a Tânger, haja, da parte da casa real, uma tentativa, logo abandonada, de introduzir aqui essa cerimónia.

D. Duarte recusa a sagração, e, rei não sagrado, planeia a guerra contra o infiel ao mesmo tempo que lança propostas para a reforma da Igreja, mobilizando para tal dois homens da sua confiança: o abade Gomes e o bispo D. João Vicente. O escândalo que esta acção provocou nos prelados portugueses, que escrevem a Eugénio IV uma larga

Antonio García y García, «El 'Requerimiento' y las conquistas españolas en América», in *Amar, Sentir e Viver a História - Estudos em Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, 2 Vols, Lisboa, Ed. Colibri, 1995, Vol. I, pp. 89-103.

exposição, mostra bem a recusa de qualquer capacidade do rei até para desencadear um processo de reforma da Igreja⁸¹. D. Fernando da Guerra mantém coerentemente a sua posição quando, alguns anos mais tarde, retira a D. Afonso V a capacidade de iniciativa contra os hereges, como veremos mais adiante.

É esta a situação herdada pelo regente D. Pedro. Como se sabe, o infante deixou expressas e fundamentadas as suas opções «regalistas» sobre diversos assuntos e, do mesmo modo que a acção governativa de D. Duarte se imbrica no reinado de seu pai, assim é legítimo pensar que muitas das iniciativas deste, nomeadamente naquilo que dizia respeito às relações com a Igreja, seriam inspiradas pela vontade do infante D. Pedro. Era de esperar que, já regente, as pusesse em prática. Todavia, dificuldades de vária ordem, sobejamente conhecidas⁸², devem ter-lhe moderado o pendor regalista, embora se conheçam algumas intervenções na nomeação de bispos.

Bastaria, porém, a publicitação das *Ordenações Afonsinas* (em 1457) para despoletar velhas querelas. De facto, esta compilação, iniciada já no tempo de D. João I e continuada no de D. Duarte, incluía leis gravosas para as liberdades eclesiásticas e facilitava aos julgadores o conhecimento fundamental, segundo D. Duarte, para estabelecerem correctas decisões. Sabemos que o infante envia uma convocatória a todos os prelados e clerezia para uma reunião que teria lugar em Lisboa a 1 Agosto de 1447, mas nada conhecemos do que aí terá sido dito.

Do reinado de D. Afonso V queremos somente destacar alguns momentos. Uns, demonstram bem a permanência das querelas entre as justiças régias e as eclesiásticas. Efectivamente, os capítulos gerais do clero às cortes de Lisboa de 1455 retomam muitos temas conflituosos desde 1419, para nos limitarmos ao século XV e a uma situação datável.

O mesmo se passa nas cortes reunidas em Lisboa no ano seguinte: os capítulos do clero insistem sobre assuntos de carácter juris-

⁸¹ Vd. novamente M. Margarida Garcez Ventura, *Poder Régio...*, Vol. I, pp. 59s; no Vol. II dessa obra publicámos as queixas dos procuradores do clero português (Doc. 10).

⁸² Aos trabalhos, já clássicos, de Baquero Moreno, vieram juntar-se, nos últimos tempos, os estudos de Maria Helena da Cruz Coelho.

dicional já sujeitos a longos debates anteriores. As respostas que o rei dá em ambas as assembleias não nos parecem mais favoráveis à resolução dos conflitos do foram as de D. João I ou D. Duarte.

Quanto ao assunto da reforma da Igreja, que tantos dissabores causara a D. Duarte e aos clérigos que o apoiavam, é resolvido, de forma a conciliar precedências, por Pio V: D. Luís Pires é encarregue da reforma do clero português, tendo em consideração o pedido do rei ⁸³.

Mas outras iniciativas poderão apontar para uma inflexão da política intervencionista de Afonso V, isto é, para um reforço da iniciativa régia em matérias relacionadas com a fé.

Algumas correntes e opiniões heterodoxas vinham de tempos anteriores ao reinado de Afonso V, mas devemos perguntar se tal zelo régio corresponderá a um aumento de situações heréticas ou, simplesmente, a um reforço daquilo que o rei tinha como essencial ao seu ofício, de modo a assegurar, paralelamente, a coesão interna do reino. As considerações teóricas que precedem as diversas leis relativas a heresia, feitiçaria, etc., são extremamente vigorosas, mas não trazem mais novidade além da clarificação das razões aduzidas para a intervenção régia nessas matérias. Esse «excesso» é o desenvolvimento lógico de posições muito anteriores, porventura acicatado pela circulação mais ampla de obras heréticas e pela eventual negligência de alguns prelados; mas é também o uso de mais esta prerrogativa assumida pelo rei para fortalecer o seu poder, e tornar o reino unitário e forte perante os desafios externos.

Detenhamo-nos na análise do alvará régio de 18 de Agosto de 1451, anteriormente referido, para constatar, desde já, que um assunto de cariz tido como «espiritual» pela clerezia é objecto de despacho régio num diploma dirigido aos corregedores, juizes e justiças do reino no seguimento de debate e decisões tomados no conselho do rei. Por outro lado, o seu conteúdo dá-nos a dimensão alarmante do que se passava em Lisboa e noutras cidades, vilas e lugares do reino: que livros reprovados pela Igreja como heréticos, não só não eram levados à Igreja para serem queimados, como eram copiados e lidos em reuniões secretas, servindo de ponto de partida para o conhecimento e difusão das doutrinas neles contidas. Note-se que já teria havido a ordem, provavelmente emanada dos prelados, no sentido de que os

⁸³ Pela bula de Dez. de 1460 (Vd. *Syn.* p. 73).

fiéis possuidores das obras de Wiclef, Huss e outros hereges, as entregassem à Igreja para serem queimados.

Note-se também que (tal como vem expresso no alvará) essas pessoas estão excomungadas pelo simples facto de possuírem, copiarem e lerem tais obras, acreditando nas doutrinas aí contidas e dando-lhes publicidade. Quer isto dizer que o alvará não julga sobre questões espirituais. A questão já fora apreciada pela Igreja, não sendo certamente necessárias condenações caso a caso. Por isso, e na linha do que já D. João I declarara lícito no artº 1º da concórdia de 1427, D. Afonso V manda que as justiças seculares actuem: lancem pregão com a ordem para queimar esses livros no prazo de seis dias, passados os quais poderão prender os desobedientes e confiscar-lhes os bens.

Mas nas cortes de 1456 o clero queixa-se de que as justiças seculares «conheciam directamente» os feitos de heresia e actuavam sobre aqueles que tinham opiniões contrárias à fé e aos sacramentos⁸⁴. O rei nega qualquer acusação nesse sentido, certamente por considerar que todos os que «erram nos artigos da santa fé e nos sacramentos» estão *ipso facto* excomungados e entregues, por isso, ao braço secular.

Nas declarações que precedem a legislação contra hereges e feitiçeiros, assim como nas considerações prévias deste alvará de 1451 e noutros muitos textos, está sempre presente a honra da Igreja e as almas dos fiéis, incluindo as dos próprios hereges. Mas não só: também é constante a referência ao mal e dano que tais homens e doutrinas traziam ao reino e ao estado real, os quais não subsistiriam se o rei não castigasse os pecados cometidos contra Deus. Não é necessário alongarmo-nos sobre a antiga interligação entre pecado e derrota, e entre virtude e vitória, interdependência já lembrada aquando da purificação de Lisboa com vista à vitória sobre o inimigo, em Aljubarrota. Esta é uma dimensão a não esquecer e a conjugar com a solidariedade entre os habitantes do reino, solidariedade tanto natural como sobrenatural, que ficava quebrada através da não unanimidade em matéria de fé.

Serão todos estes motivos que teriam levado D. Afonso V a enviar aos juizes do reino uma ordem que muito scandalizou o arcebispo de Braga: que mandassem a todos os abades e priores com cu-

⁸⁴ É o artº 10º. Vd. Armindo de Sousa, «Conflitos entre o Bispo e a Câmara do Porto nos meados do século XV. 1ª Parte: os grupos em confronto», in *Boletim Cultural*, 2ª Série, Vol. 1, Câmara Municipal do Porto, 1993, Doc. 1, p. 73.

ra de almas que, durante a Quaresma, advertissem os fiéis com mais de dez anos da obrigação de se confessarem até ao domingo de Pascoela. Aqueles que não o fizessem deveriam constar de rol entregue ao juiz, que os mandaria prender e os manteria sob prisão até que se confessassem. D. Fernando da Guerra adverte D. Afonso V de que se trata de um assunto de todo fora da sua jurisdição, e que deveria dar graças a Deus por não ter o encargo das almas dos seus súbitos.

É esta a larga problemática do tempo do infante D. Henrique⁸⁵.

D. Henrique, um senhor com jurisdição sobre gente da sua casa (clérigos e leigos), com jurisdição e direitos de padroado sobre igrejas e mosteiros das suas terras.

A esta dimensão senhorial acrescenta-se outra muito mais ampla, e muito mais apelativa de todos estes confrontos que temos vindo a lembrar: o infante é mestre de uma ordem religiosa e militar, instituição em que se entrecruzam mentalidades, funções e jurisdições temporais e eternas. Aqui a economia fundiária funde-se com o manejo financeiro, as questões jurídicas caminham a par com objectivos militares, e os seus membros são homens do mundo e «defensores» com votos semelhantes aos «oradores». No caso da Ordem de Cristo, acrescenta-se ainda a estreita dependência que as suas iniciativas têm com o *plenitudo potestatis* papal. Poderá ser que nessas terras descobertas se torne mais viva a tentação de instaurar o reino de Deus na terra, e que isso se possa realizar pela acção de um homem que é, simultaneamente um senhor guerreiro filho de rei e um homem da Igreja.

Urge fazer o estudo das relações do infante com a Igreja, dimensionando-as no concreto das relações com a santa sé e em cada uma das decisões concernentes à administração, no espiritual, das suas terras e dos territórios da Ordem de Cristo. É provável que então se verifique o que pensamos ser a política henriquina nesta matéria. Efectivamente, parece-nos que a necessidade de legitimação e reconhecimento das descobertas, que só o Papa poderia conferir, levá-lo-à a gerir com extremo cuidado o que crê serem os seus direitos e deveres para com os povos submetidos à sua jurisdição.

⁸⁵ Parte desta problemática foi tratada neste mesmo Congresso por José Amadeu Coelho Dias.

A política régia deste século, nas suas relações com a Igreja, tinha uma dupla orientação, sem que significasse ambiguidade. Assim, internamente, o rei assumia-se como responsável (logo, como vigilante) pela própria Igreja e como responsável pelo seu povo, quer no plano material, quer no plano espiritual; o castigo da heresia é uma das muitas concretizações dessa responsabilidade, tanto maior quanto assegura a salvação dos súbditos individualmente considerados e a «santidade» do reino. No plano da política externa, o rei aderiu ao princípio do senhorio do papa sobre todo o universo, única via para assegurar a Portugal a legitimação da grande aventura, apenas começada, de descoberta, de conquista, de povoamento e de cristianização.